

MÉTODOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

FRANCISCO BETHENCOURT *

A história religiosa esteve largamente circunscrita até à Segunda Guerra Mundial ao estudo das doutrinas e das Igrejas (organizações e hierarquias). Foi o desenvolvimento da sociologia e da antropologia religiosa nos anos de 1950 e 1960 que abriu caminho ao estudo dos movimentos colectivos, das crenças alternativas, das pulsões pánicas, das formas populares de relacionamento com o sagrado ¹. Neste período novos questionários foram formulados sobre romarias, peregrinações, procissões e confrarias, formas tradicionais de magia e superstição, blasfémias e proposições heréticas. A difusão do protestantismo foi igualmente objecto de um novo olhar, sensível às formas de religiosidade popular que se supunham erradicadas, às condições locais de eclosão ou aceitação da Igreja reformada, aos grupos sociais envolvidos em práticas iconoclastas e na difusão da nova mensagem ². Se esta primeira ruptura teve a ver com a inversão do olhar, da cultura erudita e das práticas das elites para as crenças e os comportamentos das camadas populares no mundo ocidental, os anos de 1980 e 1990 impuseram uma nova mudança do olhar, desta vez para as periferias desse mesmo complexo cultural, resultante da viragem pós-colonial. A colonização do imaginário, na expressão feliz de Serge

* Charles Boxer Professor, King's College London.

¹ LE BRAS, Gabriel – *Études de Sociologie Religieuse*. 2 vols. Paris: Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, 1955; ALPHANDERY Paul; DUPRONT Alphonse – *La Chrétienté et l'idée de Croisade*. 2 vols. Paris: Albin Michel, 1954-1959; DELUMEAU, Jean – *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: PUF, 1965.

² RUBBLACK, Hans Christoph – *Die Einführung des Reformations in Konstanz*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1971; DAVIS, Natalie Zemon – *Society and Culture in Early Modern France*. London: Duckworth, 1975; SCRIBNER, Robert W. – *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London: Hambledon, 1987.

Gruzinski ³, passou a estar na ordem do dia, investigada na América Latina, em África e na Ásia. Os processos de evangelização começaram a ser estudados em função das culturas pré-existentes e da diversidade de respostas ou de formas de resistência/adaptação das populações ao quadro de cristianização. Nesta perspectiva, assumem novo significado os movimentos locais que escaparam à ortodoxia da Igreja, como aconteceu no Congo ou nos Andes ⁴. A formação dos missionários, as ligações com as comunidades nativas, os intermediários e os poderes locais são agora objecto de estudo sistemático. A expansão das diferentes igrejas cristãs deixou de ser glorificada para passar a ser objecto de estudo crítico e rigoroso, envolvendo as diferentes dimensões espiritual, cultural e política. A ambivalência do proselitismo religioso está inscrita na sua própria prática: os melhores estudos sobre as crenças, os idiomas e as culturas de outros povos foram-nos legados por missionários, como Bernardino de Sahagun no México ou Luís Fróis no Japão ⁵. Hoje em dia são ainda os arquivos missionários que nos podem proporcionar as maiores surpresas na descoberta de relatórios etnográficos, linguísticos e artísticos sobre populações desaparecidas ou sobre as quais existem poucos elementos.

Projectos de investigação colectivos passaram a cobrir diversas regiões da Europa, desenvolvendo uma perspectiva comparativa sobre as visitas pastorais ou sobre as peregrinações ⁶. Contudo, apesar de todo este

³ GRUZINSKI, Serge – *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1988. O problema já tinha sido levantado com outra terminologia por RICARD, Robert – *La "Conquête spirituelle" du Mexique: essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-1524 à 1572*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1933.

⁴ MACCORMACK, Sabine – *Religion in the Andes: vision and imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991; THORNTON, John K. – *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

⁵ SAHAGÚN, Bernardino de – *História general de las cosas de Nueva España*. Ed. Alfredo López Austin and Josefina García Quintana. 2 vols. Madrid: Alianza, 1988; FRÓIS, Luís – *Historia de Japam*. Ed. José Wicki. 5 vols. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976-1984.

⁶ BOUTRY, Philippe; JULIA, Dominique, ed. – *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe Moderne*. Roma: Ecole Française de Rome, 2000; BOUTRY, Philippe; FABRE, Pierre-Antoine; JULIA, Dominique, ed. – *Rendre ses vœux: les identités pèlerines dans l'Europe Moderne, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris: Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000; DOMPNIER, Bernard; JULIA, Dominique, ed. – *Visitation et visitandises aux XVII^e-XVIII^e siècle*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2001.

arsenal de métodos e de recursos, a esmagadora maioria dos livros de história publicados no mundo circunscrevem-se ao quadro nacional. Sem esquecer os progressos já aqui assinalados, a história religiosa padece do mesmo problema. Apesar de toda a crítica pós-colonial à visão eurocêntrica, penso que o problema fundamental com que nos confrontamos é de uma historiografia definida, ainda hoje, pela ideologia do Estado-nação. No caso português existem dois problemas maiores a resolver: a superação do legado ideológico do Padroado Régio; a dificuldade em desenlaçar a Igreja do Estado, tal foi a imbricação de naturezas e funções até à revolução republicana. Aliás, a separação entre a Igreja e o Estado decretada pelo regime republicano, a que se seguiu nova expulsão das ordens religiosas, foi extremamente precoce no quadro europeu, tendo-se revelado uma fonte permanente de desestabilização do regime.

Decidi apresentar aqui três casos da minha investigação em história religiosa que estão relacionados com diferentes métodos de abordagem. O primeiro tem a ver com a minha pesquisa sobre a Inquisição; revela, a meu ver, a importância do método comparativo e da procura de novos tipos de fontes, no caso a correspondência. O segundo caso tem a ver com a missionação no Oriente e com a primeira crítica sistemática da Propaganda Fide às práticas portuguesas. Trata-se de olhar para um fenómeno conhecido de fora para dentro, explorando de novo as perspectivas comparativas. O terceiro caso tem a ver com as fontes não escritas. Trata-se da obra arquitectónica de Sir Thomas Tresham, um católico inglês perseguido pela rainha Elisabeth no final do século XVI, que resolveu deixar em pedra o testemunho da sua resistência.

Quando comecei a pesquisar os arquivos da Inquisição romana supunha que os tribunais da Itália tinham um funcionamento completamente distinto dos tribunais espanhóis e portugueses, devido a três factores bem conhecidos: a) os inquisidores eram teólogos sem conhecimento jurídico; b) os inquisidores eram escolhidos entre dominicanos e franciscanos, mesmo depois da criação da congregação do Santo Ofício em Roma em 1542; c) os tribunais continuavam a ocupar instalações precárias nos conventos locais das respectivas ordens, sem condições para albergar centenas de presos, ao contrário do que acontecia com os grandes palácios em Espanha e em Portugal atribuídos ao Santo Ofício. Estes elementos, referidos pela bibliografia disponível, fizeram-me pensar que os tribunais italianos tinham mantido a tradição medieval de organização horizontal e fragmentária, com pequeno número de processos e escassa capacidade de centralização por parte da congregação romana.

Estas convicções foram abaladas por uma visita ao archivio arcivescovile de Udine, na região de Veneza, onde o historiador Carlo Ginzburg tinha encontrado material para dois livros ⁷. Fui introduzido no arquivo por Andrea del Col ⁸, que estava justamente a fazer a catalogação do fundo da Inquisição. Depois de ter sido aceite deparei-me com uma situação inimaginável: o arquivo funcionava em regime de *self-service*. O enorme armário com os códices da Inquisição estava à minha disposição: podia consultar os códices que quisesse, era só tirá-los da prateleira e colocá-los na mesa em frente que estava por minha conta. Dei uma vista de olhos pelos títulos dos códices. Na última prateleira encontravam-se vários volumes de correspondência que me tentaram. Peguei nos volumes e fiquei fascinado: tinha nas minhas mãos dois copiadores da correspondência trocada entre o inquisidor local e a congregação romana, com as cartas e as respostas, um respeitante ao período de 1588 a 1613, o outro ao período de 1677 a 1750. A regularidade de correspondência, o estilo e o conteúdo eram idênticos nos dois períodos: o inquisidor escrevia à congregação de quinze em quinze dias com informações pormenorizadas sobre denúncias, desenvolvimento dos processos, vacância de ofícios, propostas de nomeação de oficiais, problemas de jurisdição ou despesas do tribunal; a congregação respondia pontualmente a todos os problemas apresentados, dando instruções sobre a forma de resolver processos e enviando informações da cúria romana (livros proibidos, eleição de papas, novos membros da congregação, instruções sobre a apresentação de cumprimentos). As cartas expedidas pelo inquisidor eram muito mais prolixas do que as cartas recebidas da *Sacra Congregazione*: a maior dignidade do cargo era acompanhada de uma maior contenção verbal ⁹.

A descoberta desta correspondência, totalmente inédita, modificou radicalmente a maneira como eu passei a conceber a Inquisição romana:

⁷ GINZBURG, Carlo – *I Benandanti: stregoneria e culti agrari fra Cinquecento e Seicento*. Turim: Einaudi, 1972; IDEM – *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*. Turim: Einaudi, 1976.

⁸ Andrea del Col está agora envolvido na publicação de documentos do Archivio dell'Inquisizione fionalmente aberto ao público no Vaticano desde Janeiro de 1998. Publicou recentemente *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*. Milão: Arnaldo Mondadori, 2006.

⁹ O material que compulsei no Archivio Arcivescovile di Udine (Fondo Sancto Officii, Buste 59, 71, 72, 89) foi utilizado de forma extremamente sucinta no meu livro *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, p. 34-35, no ponto sobre “Comunicações” com que abri propositadamente o capítulo sobre “A organização”.

era muito mais centralizada do que eu supunha, a congregação dos cardeais não só mantinha a rede dos inquisidores permanentemente informada do que se passava em Roma, como decidia sobre os assuntos mais insignificantes dos tribunais de província. A partir desse momento passei a estar atento à correspondência inquisitorial, um tipo de fonte até então desprezado. O único caso de publicação sistemática de correspondência dizia respeito à Inquisição de Goa ¹⁰. António Baião tinha preparado a edição como complemento à sua história da Inquisição de Goa, justamente porque a quase totalidade dos processos tinha sido destruída no momento da extinção do tribunal em 1812. A hierarquia de fontes era óbvia: os historiadores consideravam como fonte principal o processo inquisitorial, quando os problemas políticos e organizacionais relacionados com o Santo Ofício não podem ser resolvidos através da análise dos processos.

Na sequência da minha frutífera excursão a Udine descobri que existia um artigo de Grazia Biondi sobre a correspondência recebida de Roma pelos inquisidores de Modena entre 1568 e 1784 ¹¹. A análise dessa vasta correspondência confirmava o que eu tinha observado em Udine: o ritmo de cartas era intenso (em média uma em cada 11 dias), verificando-se a natural diversidade de cartas, circulares (destinadas a todos os pontos da rede) e particulares (destinadas a resolver as questões específicas do tribunal). Os problemas eram idênticos e a intervenção da congregação igualmente centralizadora. Tornava-se evidente que a congregação romana não se limitava a nomear os inquisidores locais, ela desempenhava funções idênticas aos conselhos gerais da Inquisição em Portugal e em Espanha: distribuía informações sistemáticas sobre as decisões tomadas em Roma relevantes para os tribunais, lançava inquéritos e devassas sobre heresias particulares ou heréticos em fuga, intervinha nos conflitos locais com as autoridades civis, uniformizava os questionários respeitantes a determinados tipos de heresias, definia padrões de administração, geria uma vasta rede de inquisidores, com constantes transferências e promoções, em suma, estabelecia uma cultura administrativa comum. Tal como em Espanha e Portugal, o secretário da congregação romana, conhecido como *commissario*, tinha um papel fundamental nesta cultura administrativa, definindo procedimentos, recolhendo informações, distribuindo inquéritos e mantendo o fluxo de comunicação.

¹⁰ BAIÃO, António – *A Inquisição de Goa. Vol. 2: Correspondência dos inquisidores da Índia (1569-1630)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

¹¹ BIONDI, Grazia – Le lettere della Sacra Congregazione romana del Santo Ufficio all'Inquisizione di Modena: note in margine a un regesto. *Schifanoia*. 4 (1987) 93-108.

A minha investigação nos arquivos do tribunal de Veneza, conservados no Archivio di Stato, permitiu esclarecer melhor o fenómeno da centralização política e administrativa através da correspondência, justamente porque a república tinha uma tradição de autonomia face a Roma conquistada através de sucessivas disputas políticas e conflitos jurisdicionais. Paolo Sarpi, consultor da república e brilhante historiador do Concílio de Trento, definiu no início do século XVII um conjunto de regras face à Inquisição que continuavam a ser citadas como lei pelo Consiglio dei Dieci no século XVIII. Na 15ª regra Paolo Sarpi rejeita como inválidos os decretos e instruções vindos do exterior ¹². Ele denuncia a prática dos inquisidores de outros Estados, que escrevem a cada momento à congregação do Santo Ofício, recebendo instruções sobre as decisões a tomar, como se os processos fossem instruídos em Roma. A proibição de correspondência entre os inquisidores locais e a congregação romana foi objecto de sucessivas disputas ao longo dos séculos, com a república a expulsar inquisidores e a congregação romana a transferir inquisidores politicamente próximos da república. O caso do Padre Zaparella, inquisidor de Veneza, ocorrido no início dos anos 1760, é paradigmático: proibira a obra do jesuíta Joseph Berruyer, sob pressão da república, sem pedir opinião a Roma, sendo de imediato transferido pela congregação para Rimini e substituído pelo inquisidor de Verona. A república protestou, bloqueou a nova nomeação, mas em 1766 já se encontrava outro inquisidor em funções ¹³. O episódio confirma a importância da correspondência como veículo de comunicação, informação e centralização administrativa.

Passemos agora ao segundo estudo de caso: as missões portuguesas no Oriente. As missões têm sido objecto de estudo aprofundado, mas no quadro de uma surpreendente perspectiva nacionalista. Digo surpreendente porque os autores que definiram o terreno, Silva Rego e António Brásio ¹⁴, eram religiosos e seria lógico terem tido em conta os relatórios e as actividades da congregação romana Propaganda Fide. Nada disso aconteceu,

¹² SARPI, Paolo – *Sopra l'ufficio dell'Inquisizione* (18 Novembre 1618). In GAMBARIN, Giovanni, ed. – *SCRITTI Giurisdizionalistici*. Bari: Laterza, 1958.

¹³ Archivio di Stato di Venezia, Fondo Santo Ufficio, Busta 154.

¹⁴ REGO, A. da Silva – *Le patronat portugais en Orient: aperçu historique*. Traduzido por Jean Haupt. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1957. Cito a tradução francesa pois é reveladora dos esforços propagandísticos do regime de Salazar: o livro foi aprovado pelo Ministro do Ultramar, despacho de 26 de Dezembro de 1956. As referências de António Brásio ao padroado régio encontram-se mais dispersas na sua obra.

a Propaganda Fide foi considerada como uma instituição estrangeira, manipulada pelos interesses dos poderes europeus concorrentes de Portugal, sobretudo a França. As críticas da congregação romana ao padroado régio foram consideradas uma afronta ao labor dos missionários portugueses.

A querela sobre os direitos, melhor dizendo, os privilégios de missão em territórios virtualmente definidos, pois na sua esmagadora maioria nem sequer estavam submetidos à dominação portuguesa, prolongou-se até à concordata de 1886, revista em 1928 e 1950 através de acordos missionários. O que nós propomos é regressar às origens da Propaganda Fide e tentar reconstituir os principais pressupostos da estratégia definida pela congregação quanto à missão em África e no Oriente. Francesco Ingoli, primeiro secretário da Propaganda Fide entre 1622 e 1649, elaborou em 1629-31 uma notável visão de conjunto das missões católicas no mundo, intitulada *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*¹⁵. Nesta relação, Ingoli fez uma crítica devastadora da acção dos religiosos portugueses no Oriente, os quais impediam a presença dos missionários enviados pela Propaganda Fide, não apenas no Estado da Índia, mas também nas regiões distantes dos territórios controlados pelos portugueses. A relação denuncia a ausência de bispos, a decadência das estruturas paroquiais, o declínio das ordens religiosas, a incapacidade das estruturas eclesásticas portuguesas em difundir o Evangelho. Ingoli denuncia a recusa dos superiores portugueses das ordens religiosas em aceitar membros de origem indiana, pois isso significaria a multiplicação dos conventos e das províncias, bem como a eleição de novos provinciais, o que prejudicaria os seus interesses financeiros. O objectivo dos religiosos portugueses, segundo o secretário da Propaganda Fide, seria de controlar os vigários e os comissários de maneira a partilhar as rendas das estruturas locais. Os religiosos portugueses na Índia são acusados de procurar o enriquecimento e o regresso à Europa para fazerem carreira na corte ou no seio da Igreja¹⁶. A acção dos portugueses é igualmente criticada no que diz respeito às missões no continente africano. O conflito de interesses entre o rei do Congo e o governador de Angola é referido pelo secretário da Propaganda Fide, mas a sua crítica mais contundente diz respeito à ausência de missões na ilha de Madagáscar: “como os portugueses praticam aí pouco comércio e não existem oportunidades de lucro, os religiosos não se interessam pela região”¹⁷.

¹⁵ INGOLI, Francesco – *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*. Ed. por Fabio Tosi com um ensaio de Josef Metzler. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 1999.

¹⁶ *Ibidem*, p. 162-169.

¹⁷ *Ibidem*, p. 225.

Francesco Ingoli nasceu em 1578 em Ravena, estudou direito civil e canônico em Pádua, onde ensinou jurisprudência, e em 1606 tornou-se auditor do cardeal Bonifacio Gaetani, legado do Papa na Romagna. Transferiu-se para Roma, onde passou ao serviço do cardeal Orazio Lancellotti aquando da morte de Gaetani em 1617. O Papa Gregório XV nomeou-o preceptor do seu sobrinho Ludovico Ludovisi, o qual levou consigo Ingoli para Bolonha quando foi nomeado arcebispo da cidade. O mesmo Papa Gregório XV chamou-o em 1622 para secretário da nova congregação Propaganda Fide, posição onde se manteve até à sua morte em 1649. Tratava-se de um homem do sistema, extremamente culto, com conhecimentos de astronomia, cosmografia e cartografia, dominando diversas línguas, nomeadamente grego, árabe, espanhol e francês. Não se tratava de uma pessoa particularmente aberta à inovação no domínio das ciências: participou no debate contra o sistema heliocêntrico de Copérnico em 1616, tendo-se envolvido em polémica com Galileo Galilei sobre o mesmo assunto em 1624 ¹⁸.

A posição de Francesco Ingoli face ao Padroado Régio português exprime claramente a frustração da congregação romana confrontada com o bloqueio dos seus esforços de relançar as missões no Oriente, onde a posição portuguesa poderia ser classificada como não fazendo (ou fazendo pouco, dada a manifesta escassez de recursos) e simultaneamente não deixando fazer. São sucessivos os casos de vigários apostólicos nomeados por Roma, alguns deles goeses, como o célebre Mateus de Castro, contemporâneo de Francesco Ingoli, bloqueados pelos religiosos e pelas autoridades portuguesas, que os humilhavam, excomungavam e reenviavam para a Europa onde quer que tivessem poder para isso. Se a difusão da fé fosse a preocupação exclusiva dos religiosos portugueses, não se compreende porque é que eles não recebiam de braços abertos os novos companheiros nomeados pela Propaganda Fide, dado o enorme déficit de missionários e eclesiásticos católicos em toda a Ásia. O problema, a meu ver, é de interpretação: Ingoli acentuou a dimensão da venalidade, que existia sem dúvida, mas não poderia ter assumido as proporções atribuídas: basta ler a relação da viagem de Sebastião Manrique ¹⁹, publicada justamente em Roma em 1649 (com sucessivas edições) para nos apercebermos dos imensos

¹⁸ Sigo aqui o excelente ensaio de Josef Metzler inserido na edição crítica do texto de Ingoli. Aí se encontram todas as referências bibliográficas sobre a *Propaganda Fide* e sobre Francesco Ingoli.

¹⁹ MANRIQUE, Sebastião – *Itinerário*. Ed. preparada e prefaciada por Luís da Silveira. 2 vols. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1956.

sacrifícios enfrentados por muitos missionários. Para além disso, contam-se pelos dedos das mãos os casos de eclesiásticos do império português com carreiras bem sucedidas na metrópole. Podemos indicar dois casos flagrantes: o arcebispo de Goa Fr. Aleixo de Meneses, depois arcebispo de Braga, governador do reino de Portugal e presidente do Conselho de Estado de Portugal em Madrid onde morreu em 1617; João Delgado Figueira, inquisidor de Goa que veio a ser inquisidor de Évora e de Lisboa, ascendendo ao conselho ultramarino em 1643. A oposição sistemática dos religiosos portugueses aos missionários enviados pela *Propaganda Fide* é um problema político e um problema de poder: o Padroado Régio criara uma dinâmica de “naturalização” (para não dizer “nacionalização”) da Igreja, implicando as instituições religiosas simultaneamente na organização do Estado e na defesa do monopólio régio; os religiosos, ao defenderem a jurisdição do rei, estavam simultaneamente a defender os seus privilégios de missão, dada a existência de áreas de influência distribuídas pelas diferentes ordens religiosas.

Esta lógica escapava a Francesco Ingoli, genuinamente envolvido na reflexão sobre os melhores meios para levar a mensagem de Cristo aos povos dos diversos continentes. Para além disso, o programa missionário que ele propôs na sua relação e nos três memoriais que escreveu em 1625, 1628 e 1644, mostram a divergência de perspectivas e de estratégias com os religiosos portugueses. Resumo aqui os principais pontos: a) a actividade missionária devia estar centralizada em Roma, de modo a romper a relação das missões com o poder político europeu; b) o clero e a hierarquia eclesiástica local deveriam ser constituídos por elementos autóctones, superando a fase missionária de organização das igrejas locais; c) a conversão dos povos não cristãos deveria ser feita no respeito pelas culturas e tradições locais ²⁰. Este programa está nos antípodas da mentalidade dos missionários portugueses, pois confrontava-se com o problema fundamental do racismo – como se sabe as ordens religiosas portuguesas, salva raras excepções, estavam fechadas ao recrutamento de nativos, situação apenas alterada com a legislação reformadora de Pombal – e com o problema igualmente fundamental do privilégio de exploração, ou seja, o monopólio da difusão da fé (contraditório, como se viu, com os fins em vista).

Em conclusão, a confrontação da documentação portuguesa com a documentação da *Propaganda Fide* pode ajudar a compreender melhor o

²⁰ Sigo a análise de Josef Metzger, mas alguns dos pontos da estratégia de Ingoli são referidos implícita ou explicitamente no texto da obra citada.

debate histórico sobre as missões e os bloqueios da Padroado Régio. Curiosamente, algumas das ideias de Francesco Ingoli só vieram a ser realizadas ao fim de três séculos, com o acordo missionário de 1950, quando as autoridades portuguesas pressurosamente abandonaram o privilégio de apresentar bispos na Índia em território não português, nomeadamente em Mangalor, Coullão, Cochim, São Tomé de Meliapor e Bombaim, aceitando a delimitação da diocese de Goa, implementada em 1953, que se estendia por território indiano. O objectivo de evitar óbvios agravos da União Indiana face à intervenção de uma potência estrangeira no seu território não escapou à análise de Silva Rego, que se referiu ao acordo na versão francesa do seu livro sobre o Padroado Régio publicada em 1957, embora num quadro de raciocínio completamente anacrónico (verto de novo para português): “O Portugal que se prolonga pelo sub-continente Indiano esforçou-se por compreender os sentimentos do seu vizinho e por isso não hesitou em assinar com a Santa Sé um novo acordo em 18 de Julho de 1950”²¹. É justamente esta ficção de um estatuto político idêntico ao da União Indiana, marcada pela recusa de reconhecer a condição colonial dos territórios e da necessidade de negociar a sua devolução (como tinham feito as restantes potências europeias no sub-continente), que conduziu à intervenção militar de 1961²².

O terceiro estudo de caso diz respeito à resistência religiosa católica em Inglaterra no reinado de Elisabeth I. Os antepassados de Sir Thomas Tresham vieram de Gloucester para Northamptonshire no final do século XIV, tendo-se elevado do nível de pequena aristocracia ao longo do século XV, com membros proeminentes como William Tresham, advogado e deputado ao Parlamento durante muitos anos, procurador general sob Henry V e por três vezes speaker da House of Commons sob Henry VI. A família adquiriu largas propriedades e solares na região, entre Rushton, Lyveden e Rothwell. O avô de Sir Thomas Tresham, morto em 1559, serviu nas casas de Henry VIII e Edward VI, permanecendo católico. Apoiou Mary Tudor, aclamada rainha em Northampton em 1552, tendo sido recompensado com a nomeação de Grão Prior da Ordem de São João de Jerusalém em 1557, quando a ordem foi restaurada em Inglaterra por breve tempo, pois a rainha morreu no ano seguinte²³.

²¹ REGO – *Le patronat portugais en Orient*, p. 265.

²² STOCKER, Maria Manuel – *Xeque-Mate a Goa*. Lisboa: Temas e Debates, 2005.

²³ KILROY, Gerard – *Edmund Champion: memory and transcription*. Aldershot:

O nosso Sir Thomas Tresham sucedeu ao avô. Nascido em 1543, estudou em Christ College, Oxford, tendo sido admitido como advogado em Middle Temple com apenas 17 anos. Era amigo de William Cecil, secretário de Estado da rainha Elizabeth e de Sir Christopher Hatton, Lord Chancellor, que garantiram lugares na corte para membros da sua família. Os três partilhavam o gosto pela inovação arquitectónica, bem expressa nas casas construídas por Hatton (Holdenby e Kirby Hall) e por Cecil (Burghley House e Theobalds), rodeadas por jardins e parques com o desenho mais arrojado da arquitectura paisagista da época. Thomas Tresham casou com Muriel Throckmorton, membro de uma próspera família católica de Coughton Court em Warwickshire. As convicções religiosas da família foram reforçadas com a chegada clandestina à Inglaterra dos primeiros missionários jesuítas em 1580. Thomas Tresham passou treze anos na prisão entre 1581 e 1593 e pagou 8.000 libras de multa por recusar frequentar a Igreja Anglicana²⁴. O seu filho, Francis Tresham, morreu na prisão, acusado de envolvimento no Gunpowder Plot de 1605²⁵.

Sir Thomas Tresham era um amante de arquitectura e participou directamente no movimento de renovação da fase final do reinado de Elizabeth. Possuía uma das melhores bibliotecas de arquitectura da Inglaterra e desenhou ele próprio os projectos das suas casas, fornecendo indicações precisas sobre materiais, elementos decorativos e técnicas de construção. A sua paixão estendia-se à arquitectura paisagística, como se pode ver pelo inovador arranjo dos jardins que deixou nas suas principais propriedades. Na prisão desenvolveu uma série de exercícios sobre formas arquitectónicas e cálculos de medidas, como se pode ver num dos cadernos descobertos em 1828 num compartimento secreto da sua casa de Rushton Hall²⁶.

Ashgate, 2005. Neste livro sobre a vida e obra do jesuíta Edmund Champion, executado pela sua fé, Kilroy dedica um capítulo a Tresham com o título curioso mas enganador “Within these walls: the interior life of Sir Thomas Tresham” (Tresham caracteriza-se justamente por utilizar a arquitectura como veículo de propaganda religiosa e testemunho público da sua fé). Os dados sobre a família de Tresham e a análise das casas que ele construiu são em geral correctos, sendo fornecidas todas as pistas sobre bibliografia e arquivos.

²⁴ Sobre este assunto ver PARMITER, Geoffrey de Clifton – *Elizabethan Popish Recusancy in the Inns of Court*. London: Institute of Historical Research, 1976.

²⁵ HAYNES, Alan – *The Gunpowder Plot. Faith in Rebellion*. Stroud: Sutton, 1994.

²⁶ British Library, Add. 39831. A contabilidade respeitante à construção de casa e jardins de Sir Thomas Tresham encontra-se igualmente na British Library: Add. 39832-39835. O manuscrito seguinte, Add. 39836 é uma miscelânea com um memorial sobre as propriedades de Sir Thomas Tresham. Os restantes manuscritos da colecção Tresham, Add. 39828-39830, contêm correspondência diversa, cópias de documentos da defesa de Tresham em

Ele já tinha construído em 1578 a Market House de Rothwell, em torno do tema da amizade, com a representação de 90 brasões das famílias da região, num estilo inspirado no Renascimento italiano que seria desenvolvido no reinado de James I ²⁷. A sede principal da sua casa, Rushton Hall, foi ampliada em 1594-5, distinguindo-se pelos jardins em terraços, um monte em espiral e um enorme lago. Mas são as duas obras mais originais, a Triangular Lodge (1593-7) em Rushton e Lyvenden New Bield (1594-1605) que são as mais significativas para o tema em discussão. Todas estas campanhas de obras, à excepção da Market House de Rothwell, foram realizadas depois do regresso de Sir Thomas Tresham da prisão em 1593. Como se tivesse amadurecido a sua reflexão e decidido deixar a marca da sua resistência através do meio de comunicação favorito, a arquitectura.

A Triangular Lodge ²⁸ (casa triangular) organiza-se como uma celebração da Trindade, embora existam elementos relativos ao culto da Virgem Maria e ao rito maior da Igreja Católica, a missa. A casa tem três fachadas que formam um perfeito triângulo equilátero, três pisos, em cada piso três janelas, com variações em torno do triângulo, do trevo (símbolo da família Tresham) e da cruz, três cumeeiras no topo de cada fachada, por cima delas pináculos e a chaminé baseadas em planos triangulares. Cada fachada tem 33 pés de comprimento, a idade com que Cristo morreu na cruz. À volta de cada janela foram esculpidos quatro brasões com as armas dos Tresham e das famílias aparentadas. Por cima da porta de entrada encontramos a inscrição latina “Tres testimonium dant”, ou seja, “o número três dá testemunho” ou “Tresham assume o testemunho”. O número 5555 pode ser interpretado como o duplo criptograma de Jesus Maria e de salus mundi (há indicações abundantes nas cartas deixadas por Tresham do seu gosto por codificações numéricas deste tipo). Na parede exterior do último andar encontramos um friso com sucessivas inscrições: APERIATUR TERRA ET GERMINET SALVATOREM (“abra-se a terra e surja o salvador”, Isaías,

tribunal, textos de reflexão sobre a compatibilidade entre o catolicismo e a fidelidade política à rainha (que ele sempre reclamou).

²⁷ A base de todo o estudo das casas construídas por Sir Thomas Tresham encontra-se em GOTCH, J. Alfred – *A Compleat Account, Illustrated by Measured Drawings, of the Buildings Erected in Northamptonshire by Sir Thomas Tresham, between the years 1575 and 1605*. Northampton: Taylor & Son, 1883, o qual calculou todas as medidas, reconstituiu as plantas e transcreveu quase todas as inscrições existentes nos edifícios, identificando a fonte e propondo a maior parte das interpretações que sigo aqui. Gerald Kilroy desenvolveu a interpretação respeitante à simbologia dos números.

²⁸ Para além dos dois livros já referidos utilizei GIROUARD, Mark – *Rushton Triangular Lodge*. London: English Heritage, 2004.

45.8); *QUIS SEPARABIT NOS A CHARITATE CHRISTI* (“quem nos separará do amor de Cristo?”, São Paulo, Epístola aos Romanos, 8.35); *CONSIDERA VI OPERA TUA DOMINE ET EXPAVI* (“considere os teus trabalhos, senhor, e temi”). Por baixo destas inscrições foram inseridas seis letras em cada fachada que compõem a frase *MENTES TUORUM VISITA* (“visita as mentes do teu povo”, segunda linha do hino latino ao Espírito Santo). As letras inseridas nas cumeeiras compõem outra citação, *RESPI-CITE NON MIHI SOLI LABORAVI* (“vê, não trabalhei só para mim”, *Ecclesiasticus*, 33.5.18), ou seja, a casa é uma mensagem para toda a gente. Enquanto a celebração da Trindade podia ser aberta, a celebração da eucaristia tinha que ser cifrada. Os nove anjos das gárgulas têm duas letras inscritas em cada um que compõem as sequências *SSSDDS* e *QEEQEEQVE*, interpretadas de forma convincente como as iniciais de “*Sanctus Sanctus Sanctus Dominus Deus Sabaoth*” (início do hino de celebração da eucaristia, antes da elevação da hóstia) e “*Qui Erat et Qui est et Qui Venturus Est*” (definição de Deus). Mas não ficam por aqui as referências à liturgia católica: na fachada sueste está inscrito o monograma *IHS*, as primeiras três letras do nome greco de Jesus, frequentemente gravadas na hóstia. O monograma, com a representação da cruz e dos três pregos estão rodeados por um octágono simbolizando a ressurreição de Cristo, com as palavras *ESTO MIHI* tomadas do salmo 30 *ESTO MIHI IN DEUM PROTECTOREM, ET IN LOCUM REFUGII, UT SALVUM ME FACIAS* (sê para mim um Deus protector e um lugar de refúgio para que me dês segurança). A mesma invocação de protecção está presente no lado sudoeste da chaminé, com a representação do signo de Tau (usada por Tresham no oratório de Rushton Hall com a inscrição *Ecce salutiferum signum thau nobile lignum*). Mas a própria chaminé é um signo de Tau invertido, pois está assente numa trave cruzada. Na fachada Norte encontramos o cordeiro de Deus transportando a cruz; por baixo está a palavra *ECCE*, utilizada no momento da elevação da hóstia: “*Ecce agnus dei qui tollis peccata mundi*” (Eis o cordeiro de Deus que afasta os pecados do mundo). O cálice inscrito na fachada sudoeste com a palavra *SALUS* representa a transformação do vinho em sangue de Cristo na liturgia da missa. A casa triangular é assim uma celebração da trindade e do mistério central da missa católica (a crucificação de Cristo), constituindo-se como local de refúgio e de testemunho da fé.

Lyveden New Bield²⁹ é um projecto ainda mais ambicioso, estruturado em torno da planta grega, uma cruz perfeita onde o centro e os quatro

²⁹ Utilizei ainda: GIROUARD, Marc – *Lyveden New Bield*. London: The National Trust, 2001; e BRADSHAW, Mark – *Lyveden New Bield*. London: The National Trust,

braços têm a mesma dimensão. A gramática do edifício está organizada em torno do quadrado, do número cinco e da cruz. Existem de cinco quadradinhos de 23 por 23 pés. O quadrado formado pelo edifício teria 243 pés de lado, ou seja, três elevado a cinco. No final de cada braço da cruz temos uma janela saliente pentagonal com cinco pés em cada elemento, perfazendo o perímetro de cada braço 81 pés (três elevado a quatro). No friso da fachada temos uma série de inscrições que compõem a seguinte sequência: JESUS MUNDI SALUS GAUDE MATER VIRGO MARIA VERBUM AUTEM CRUCIS PEREUNTIBUS QUIDE[M STULTITIA EST JESUS BEATUS] VENTER QUI TE PORTAVIT [MARIA VIRGO SPONSA INNUPTA]....T. EAM. ALT... [BENEDIXI]T TE DEUS IN AE[TERNUM MARIA MIHI AUTEM A]BSIT GLORIARI NISI IN CRUCE DOMINI NOSTRI XP (Jesus, salvação do mundo. Alegra-te Virgem Maria mãe. A palavra da cruz é estultícia para aqueles que perecem. Jesus: abençoado seja o ventre que te transportou. Maria, esposa, virgem não casada. Deus altíssimo abençoou-te para sempre. Longe de mim glorificar algo mais que a cruz de Nosso Senhor Cristo). Os sete emblemas da paixão estão disseminados pelas fachadas, repetidos oito vezes, ao todo 56. O monograma IHS é o primeiro emblema com a coluna, a escada, a cruz e a coroa de espinhos, a esponja, a lança, a corda e os três pregos, rodeado pelas palavras ESTO MIHI. O segundo tem as primeiras letras gregas da palavra Cristo, XP. O terceiro tem os instrumentos utilizados na detenção de Jesus no Monte das Oliveiras (tochas, espadas, lanças, lanterna). O quarto representa uma bolsa com os trinta dinheiros de Judas. O cinco contém o flagelo, o pilar com a coroa de espinhos e um galo no topo, e o ceptro de juncos. O sexto emblema tem três dados mostrando o número cinco e o vestido de Cristo, com uma anel de elmos e luvas romanas. O sétimo contém uma cruz com a coroa de espinhos, a escada, a esponja, a lança e as pinças.

Como vemos, Lyveden New Bield é de novo um local de refúgio e de testemunho da fé, organizado de forma sistemática em torno da paixão de Cristo. Não estamos no domínio puro das fontes não escritas, dada a abundância de inscrições, mas o exemplo de Sir Thomas Tresham chama-nos a

2004. Foi uma visita casual a Lyveden New Bield, estimulado pela referência no guia do National Trust – “intriguing Elizabethan lodge and moated garden” – que me deixou completamente fascinado e levou a visitar os restantes edifícios de Sir Thomas Tresham, todos abertos ao público. Regressei duas vezes para verificar as transcrições e interpretações das obras citadas, geralmente correctas. Naturalmente que eventuais erros de transcrição e tradução são da minha responsabilidade.

atenção para a necessidade de alargarmos a nossa pesquisa a testemunhos de fé não exclusivamente escritos. A sua história de vida é fascinante justamente porque mostra como as condições de perseguição dos católicos – o oposto da experiência dos países da Europa meridional – pode estimular um processo criativo do mais elevado nível de sofisticação, inscrito em pedra, onde a vanguarda das formas arquitectónicas na fase final do período de Elizabeth, tanto na construção das casas como na concepção dos jardins, forneceu o quadro ideal para a afirmação de formas de espiritualidade alternativas e proclamação da resistência religiosa católica ³⁰.

³⁰ Sobre o problema da resistência católica em Inglaterra, ver BOSSY, John – *The English Catholic Community, 1570-1850*. Londres: Darton, Longman and Todd, 1975.